

**LYDYA O.B.**

**Deuxième surface :  
Deux philosophèmes dialogiques**

« Tout se plie à mes principes. »  
*Esprit des lois*, partie IV, livre XXVIII, chapitre 6

Comment les philosophes philosophent-ils ? La philosophie a sans doute quelque intérêt à masquer la manière dont elle construit et déconstruit sans cesse les mêmes objets transitionnels, philosopher revenant bien souvent à assurer cette transition pour la fonder. En marge de ce jeu, Descartes a plaidé pour rendre la moins équivoque possible cette surface : dans son ontologie, elle sera matérielle ou elle ne sera pas. Ce faisant, il a fait le choix de se priver de certains possibles métaphysiques ; nous aurions alors pu choisir un auteur usant *a contrario* délibérément d'une surface saturée, de celles qui autorisent cette rhétorique très fine où l'on passe aisément de la visibilité à la divisibilité, comme de la multiplicité à la qualité. (A tout le moins quand le penseur veut bien prendre cette peine : dans l'opposition si souvent remaniée un/multiple par exemple, le multiple n'est le plus souvent pas même la surface sur laquelle lève la couleur-Un : l'Un secrète sa propre surface — son homonymie avec l'un numérique — qu'il rend portative, pour devenir couleur pure.) S'il n'est pas conduit à un moment de sa démonstration à expliquer le passage du matériel à l'immatériel, du visible à l'invisible ou du divisible à l'indivisible, le philosophe peut en effet être tenté d'imposer comme allant de soi une forme mixte d'existant, quelque chose qui serait une chose, son contraire, et ni cette chose ni son contraire. Il peut être utile d'en dire quelques mots.

Tout commence comme toujours par deux philosophèmes contradictoires, qu'un succès plus de deux fois millénaire a hissés au rang de lieux communs. Selon ces philosophèmes, (i) (la couleur étant indivisible) les œuvres de *l'esprit se multiplient en se partageant*, tandis que (ii) *les choses matérielles se divisent en se multipliant*. Platon s'en tiendra à ces deux formes pures, ces deux images renversées. Aussi, quand se présentera à lui la question des honneurs, qui occupent tendanciellement une sorte de milieu entre spiritualité et argent, entre matérialité et immatérialité, Platon n'hésitera pas à asseoir les mesures politiques qui rangeront — on peut dire d'autorité — les honneurs du côté des choses immatérielles. Sous quelle modalité en effet, les honneurs pourraient-elles ressurgir comme surfaces, puisque la synthèse ainsi supposée engagerait la nécessité d'une conception intégralement contradictoire ? Descartes et Platon ont donc fait le choix de la cohérence, ou plutôt ont-ils justifié leurs options philosophiques par l'argument de la meilleure cohérence.

D'autres ont préféré jouer de subtilité, et nous aurions pu intituler cette seconde surface *Montesquieu, l'étendue et l'histoire*, en pensant à un texte intitulé *Montesquieu, la politique et l'histoire*, où Althusser tentait de démolir d'un trait de plume un poncif dont l'endurance souligne les affinités entre philosophie et droit — à savoir la séparation des pouvoirs. Il ne serait en effet pas inintéressant de mobiliser les éléments conceptuels et textuels qui auraient conduit Althusser à lire Montesquieu à contre-courant de la tradition universitaire — mais nous laissons cela au soin des spécialistes de la philosophie politique. Plus intéressante est la manière dont Montesquieu fait localement jouer aux honneurs le rôle de troisième philosophème, assurant ainsi une sorte de liant à sa théorie par la convocation d'une surface dont il exploite d'abord le caractère amphibologique, avant de reprendre à son compte, à force de suggestions, cette ambivalence logique au moment où il choisit de la saturer.

Tâchons préalablement de comprendre ce qui pose problème avec les honneurs. Un exemple aidera grandement à la compréhension : la Légion d'Honneur, la plus haute distinction française, originellement une décoration militaire, tirait (l'imparfait est de rigueur) sa valeur de ceux qui la reçoivent. Plus de héros de guerre, de valeureux citoyens, l'arborent à leur revers de veste, plus elle se charge de valeur, plus elle se change *en* valeur (plus elle se dématérialise donc). Tant et si bien qu'il fut décidé un jour d'appliquer un quota de décernement, afin que l'Etat ne se montrât trop chiche en matière de distribution d'honneurs. Mais les grands conflits armés s'éloignent, tandis que le quota

est demeuré... Si bien que désormais, c'est la multiplication des décorations qui *divise* proportionnellement la valeur de la Légion d'Honneur. C'est cette ambivalence qu'exploite par moments l'arsenal conceptuel de Montesquieu : *les honneurs peuvent tout aussi bien se multiplier en se partageant, que se diviser en se multipliant*. Voilà précipité le troisième philosophème interstitiel.

Proposer avec Platon, et tout à l'inverse du commerce de la sophistique, de ne jamais transformer le capital culturel (les connaissances) en argent sonnante et trébuchant (de manière à ce que les honneurs, qui tiennent lieu de récompense, ne choient dans l'équivocité du symbolique, cet étrange alliage de matière et d'idée), c'est offrir avec les honneurs la possibilité aux honneurs eux-mêmes de demeurer immatériels. Par là, Platon conforte en quelque sorte sa conception de l'argent, matériel, lourd, comme ce qui tombe, alourdit, et des honneurs, éthérés, spirituels, comme ce qui (s')élève, en la mettant brutalement en pratique. L'opposition argent/(re)connaissance(s)<sup>1</sup> viennent ainsi chez Platon épouser à la perfection les deux philosophèmes contradictoires qui nous intéressent : d'un côté le patrimoine, par exemple foncier, qui *se divise en se multipliant* (plus une propriété est divisée entre un grand nombre de bénéficiaires, moins la part de chacun est importante), de l'autre la connaissance, mais aussi les honneurs, qui *se multiplient en se partageant*. Les honneurs platoniciens sont sagement rangés du côté de la couleur ; ils doivent en conséquence constamment s'émanciper de toute matérialité pour assurer leur multiplication dans le partage, ce qui veut dire : pas à n'importe qui et pas n'importe comment. Ainsi, de la même manière que l'homme cultivé s'est enrichi sans dépendre pour autrui, la *polis* enrichira symboliquement ses citoyens sans toucher à la valeur de ce capital symbolique (où l'on reconnaît l'analogie platonicienne de la constitution individuelle et de la constitution de la cité). La surface chez Platon est ainsi esquivée. Les deux mondes se présentent sans mélange. Montesquieu connaît cette proposition :

« L'ouvrier qui a donné à ses enfants son art pour héritage, leur a laissé un bien qui s'est multiplié à proportion de leur nombre. Il n'en est pas de même de celui qui a dix arpents de fonds pour vivre, et qui les partage à ses enfants. » (*Esprit des lois*, IV, XXIII, 29)

Toutefois, Montesquieu nous précise que la noblesse n'est pas « le terme entre le pouvoir du prince et la faiblesse du peuple, mais le lien de tous les deux. <sup>2</sup> » Une pensée de la surface s'annonce. Quel est ce lien ? Comment apparaît-il ?

Les nobles sont dits être les « pouvoirs intermédiaires » ; Montesquieu nous dit encore qu'ils sont « des canaux moyens par où coule la puissance<sup>3</sup> » du monarque. Ambiguïté fortement signifiante. Le fédéralisme à lui seul engageait déjà des éléments conceptuels d'une puissante équivocité, et qui rendent sans doute mieux intelligible la lecture dont s'autorisait Althusser de l'*Esprit des lois* — jusqu'à sa dénonciation du « mythe de la séparation des pouvoirs » — mais il faut en outre que la position « intermédiaire » de la noblesse soit telle qu'elle assure la conduction du pouvoir royal vers l'administration du peuple. S'il est en effet exact que ce n'est alors plus *seulement* une séparation que propose Montesquieu, mais aussi un partage, non plus *du tout* une division mais une multiplication, non une limitation mais une augmentation du pouvoir monarchique, il faut cependant

---

<sup>1</sup> Connaissance, connaissances et reconnaissance, *allias*, dans le langage de la sociologie vulgarisée : capital culturel, capital social et capital symbolique. Nous mettons de côté ici le capital social, mais Bourdieu relevait lui-même dans son effort de définition l'ambivalence du capital symbolique : « J'appelle capital symbolique n'importe quelle espèce de capital (économique, culturel, scolaire ou social) lorsqu'elle est perçue selon des catégories de perception (...) qui sont (...) le produit de l'incorporation des structures objectives du champ considéré (...). »

<sup>2</sup> *Esprit des lois*, I, V, 10.

<sup>3</sup> *Idem*, I, II, 4.

expliquer pourquoi. Nous passons bien, comme le disait Althusser, « de la séparation des pouvoirs à l'équilibre des puissances se partageant le pouvoir », mais cela ne dit rien de la manière dont ce qui médiatise pouvoir royal et peuple fera tomber cette médiatisation du côté de la multiplication et non de la division. Certes, il n'y a plus de déperdition du pouvoir royal dans ce partage-là, mais le fédéralisme ici n'explique rien puisqu'il est précisément la division nécessaire de l'étendue nous gardant du despotisme. Montesquieu le dit bien : le roi qui délègue à la façon de l'*Esprit des lois* multiplie son pouvoir, or il ne délègue pas à un seul comme le despote au vizir, mais à plusieurs, et de telle manière que ces délégations se combinent entre elles ; le roi se trouve ainsi face à un pouvoir plus grand qu'il n'en disposerait seul. Mais pourquoi ? Par quelle astuce la division fédérale se mue-t-elle soudainement en multiplication pour le roi ?

Tout simplement — trop simplement ? — parce que la noblesse, à qui le roi délèguera son pouvoir, est précisément motivée par l'honneur — Montesquieu insiste sur ce point. Pas la vertu, pas la crainte : l'honneur. Les honneurs reçus sont le pouvoir délégué. Pour Montesquieu, cette explication, d'une simplicité évangélique, est suffisante. Mais justement, l'argument est incompréhensible s'il est seulement rapporté aux fameux « ressorts » que sont la vertu et la crainte. Ici l'honneur s'oppose à autre chose. Une suggestion souvent laissée à la sagacité du lecteur : l'argent. Des honneurs, Montesquieu avait peut-être noté que leur statut réversible, entre capitaux immatériels et capitaux matériels, était homologiquement liée à d'autres statuts, à savoir ceux de la noblesse et de la bourgeoisie, dont les cloisons se perméabilisaient sensiblement à mesure que la bourgeoisie s'anoblissait et la noblesse s'embourgeoisait. Montesquieu ne se prive quoiqu'il en soit pas de déclarer que la noblesse, portée par l'honneur — et qui est un lien, — multiplie le pouvoir royal, quand la bourgeoisie, qui est un terme, une coupure, le divise, en raison de son accointance avec l'argent.

Jusque-là, Montesquieu imite encore Platon (qui installait les mesures politiques destinées à garantir le départage entre la matière et l'esprit) pour justifier sa philosophie politique, à savoir la préférence à accorder à la noblesse sur la bourgeoisie. Les honneurs distribués à la noblesse multiplient le pouvoir royal, ceux accordés à la bourgeoisie le divisent. Mais les honneurs ne seraient tout à fait une surface saturée si Montesquieu ne pouvait de surcroît s'autoriser ce fameux paradoxe : s'il y a une nuance à opérer *entre* la force et la faiblesse, l'*entre* dont il est question est aussi fortement inclusif puisqu'il est en outre chargé de restituer la parenté entre capitaux matériels et immatériels. En étant malicieux, nous dirions qu'en plusieurs endroits de son projet Montesquieu n'oublie pas l'aspect patrimonial dans la redéfinition de la fonction politique de la noblesse. Tout se passe comme si la noblesse, à l'inverse de la bourgeoisie pouvait manipuler un capital symbolique lourdement monétisé, cependant que les honneurs même les plus purs, les plus symboliques, aux mains de la bourgeoisie se transformaient en plomb.

Les honneurs, parce qu'ils sont de nature essentiellement symbolique (*symbolum*), retrouvent donc sous la plume de Montesquieu cette relation double à la matérialité comme à la spiritualité que Platon voulait épurer. En cela, l'auteur de l'*Esprit des lois* est aussi plus réaliste : le capital symbolique est en effet toujours peu ou prou l'économie et la (dé)négarion de l'économie : *d'abord* matériel *puis* son contraire (spirituel), il est en cela *toujours en même temps* ni l'un ni l'autre (ce qui le rend digne d'être conceptualisé dans une dénomination). Les honneurs, comme la morale, font toujours surface (comme on dit par un anglicisme rarement justifié que telle proposition « fait sens »). Voilà comment une contradiction bien menée par un philosophe, peut le mener à se défendre d'une autre contradiction. *In fine*, les honneurs apparaissent bien comme cette surface, cette amphibologie dont il faut régler le régime d'existence dans la philosophie politique. On peut en effet, comme Montesquieu, très bien déplier le graphème argent/(re)connaissance(s) de manière à recomposer une image tripartite telle que :

argent/reconnaissance/connaissance, un modèle qui répond très bien à une axiomatique tirée de matière/surface/couleur. Toutefois, en se saturant, une surface comme celle que constituent les capitaux symboliques, si elle engendre globalement une axiomatique contradictoire, par cette axiomatique n'en finit plus d'être contradictoire en ce qu'elle rend possible, en vertu même de ses contradictions, des opérations intellectuelles *a priori* invalides mais dont se plaît à user la philosophie.

Pour éclairer ce dernier thème, attardons-nous quelques instants encore avec Montesquieu. Celui-ci utilise massivement, d'un bout à l'autre de son œuvre, un philosophème que j'appellerai par économie la *transverse* (et qui dérive parfois chez lui en vases communicants), philosophème selon lequel la qualité varie avec la quantité, ou encore : la quantité fait varier la nature de ce qui est quantifié. Comme l'écrivait si bien Julien Gracq : « dans l'idée que je m'en faisais, la vraie ville, la fourmillante cité, cité pleine de rêves, n'atteignait à la dignité du plein exercice (...) que si elle dépassait le vrai seuil de l'Être, seuil où la quantité se transmuait brusquement en qualité, et qui s'était fixé dans mon esprit une fois pour toutes à un nombre de six chiffres : cent mille habitants.<sup>4</sup> » Chez Montesquieu, ces occurrences sont nombreuses :

*Mes pensées*, 1719 : « Je vois sans cesse des gens qui détruisent leur santé à force de faites remèdes ; qui tombent dans le mépris à force de chercher des distinctions ; qui perdent leur bien à force d'avarice ; qui détruisent leur fortune à force d'ambition. »

*Mes pensées*, 1182 : « Lorsqu'une fille a sept ans, elle paroît avoir de l'esprit, car elle ne craint rien, à douze, elle tombe dans une espèce de stupidité, parce qu'elle s'aperçoit de tout. »

*Mes pensées*, 1313 : « J'aime les paysans : ils ne sont pas assez savants pour raisonner de travers. »

*Mes pensées*, 1173 : « Il est impossible qu'une nation fondée sur l'industrie ne tombe de temps en temps, car la prospérité même qu'on y a eue nuit pour la suite et produit le déclin. »

*Notes sur l'Angleterre* : « Le peuple de Londres mange beaucoup de viande ; cela le rend très robuste ; mais à l'âge de quarante à quarante-cinq ans, il crève. »

*De la politique* : « D'ailleurs, les grands politiques voient trop de choses, et souvent il vaudroit mieux n'en pas voir assez que d'en voir trop. »

*Portraits politiques de quelques princes*, VI : « Il y a des imbécilités qui sont telles qu'une plus grande imbécilité vaudroit mieux. Louis XIII en est un exemple : un degré de moins de foiblesse auroit rendu ce prince le jouet des événements, parce qu'on auroit gouverné par lui-même ; un degré de plus de foiblesse le rendit plus puissant que tous ses prédécesseurs, parce qu'il resta sous la main d'un ministre dont le puissant génie dévora l'Europe. »

La variation quantitative opère un changement de nature. Nous savons que sa théorie des gouvernements en dépend directement : si Montesquieu n'a rien contre la république — au contraire — il affirme et réaffirme néanmoins qu'elle ne peut contenir qu'un petit nombre de citoyens. Si ce nombre augmente, la république se change en monarchie comme la flaque nourrie par la pluie se mue en mare ou en étang. Quand ce nombre augmente encore au-delà d'un certain seuil, la monarchie choit en despotisme. C'est aussi simple que cela, et si Montesquieu pense bien à une Europe, il la considère néanmoins comme incompatible avec une république. Si une Europe doit naître, elle doit être monarchique si elle ne veut pas être tyrannique. Les États étendent leur territoire en changeant de nature : d'abord la petite république, puis la plus vaste monarchie, enfin la nécessaire tyrannie des grandes étendues. Cette théorie de la corruption des

---

<sup>4</sup> Julien Gracq, *La forme d'une ville*.

gouvernements n'est pas nouvelle, simplement se positionne-t-elle sur un axe non-temporel.

Cette transverse nous éclaire aussi sur la notion de droit naturel chez Montesquieu : « À mesure qu'on s'est écarté de la simplicité et de l'innocence des mœurs, les maladies sont venues. Dans une vie frugale, il y a peu de maladies et peu de changements, de variétés et de métamorphoses dans les maladies.<sup>5</sup> » C'est donc parvenue à certaines proportions que la société des hommes s'est créée de nouveaux problèmes, exigeant de nouvelles lois au regard desquelles la loi naturelle est insuffisante. Par exemple, si dans la platonisme l'étude de l'être favorisait une nomothétique que l'argent met en péril (le commerce est dans la cité idéale réservée aux métèques, admis que le commerce peut amener à la barbarie), chez Montesquieu le commerce jouit de vertus de modération propres à freiner la mutation des monarchies en despotismes. Montesquieu en conséquence n'exhorte pas à un retour à la nature et ses lois, mais à une législation compensant artificiellement une déperdition. Ainsi, si l'interdit de l'inceste n'est pas une chose naturelle (au point que Dieu ne la rappelle pas dans ses commandements), l'explication doit devenir généalogique :

« Les mariages entre parents au premier et second degré sont défendus dans presque toutes les religions, et quoiqu'il y ait eu autrefois des peuples où il étoit permis aux pères de se marier avec leurs enfants, je ne sais pas qu'il y en ait aujourd'hui de tels dans le monde ; au moins sont-ils si obscurs qu'ils ne valent pas la peine d'être cités. Cependant, à considérer ces mariages, ils ne sont pas moins licites que les autres : car ils ne sont point contraires au Droit naturel, comme le péché d'Onan et celui des villes qui périrent par les flammes. Ils ne le sont pas non plus, de leur nature, au Droit civil et politique, comme l'incendie, le vol et le meurtre. Ils ne répugnent même au Droit divin que dans le sens qu'il les défend, et non pas en eux-mêmes, comme l'impiété ou le blasphème. De manière que tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'ils sont défendus parce qu'ils sont défendus. Il paroît que cette prohibition est bien ancienne, et même qu'elle l'est autant qu'elle peut l'être, c'est-à-dire qu'elle vient des premiers patriarches, et qu'elle a échappé à notre inconstance naturelle. (...) Il n'y avoit, dans ces premiers âges, d'autre autorité que celle des pères. C'étoit la plénitude des puissances. Père, magistrat, monarque, signifioient une même chose. » (*Mes pensées*, 1928)

L'interdit de l'inceste est donc une loi familiale<sup>6</sup>, famille qui est pour Montesquieu (comme elle l'était déjà pour toute une tradition) le niveau de socialité qui a fait passer l'humanité de l'état de nature à l'état de culture, c'est-à-dire *une première variation de l'étendue*. Montesquieu rejette donc la théorie hobbesienne d'une société historiquement constituée par la force : pour lui, la société ne s'est jamais trouvée en devoir de se constituer, ou à devoir se constituer. Elle est apparue dans le fait tout simple de la famille, qui est une petite société en soi, ou plutôt une pré-société, *ni naturelle ni artificielle, et naturelle et artificielle à la fois* :

« En considérant les hommes avant l'établissement des sociétés, on trouve qu'ils étoient soumis à une puissance que la Nature avoit établie : car, l'enfance étant l'état de la plus grande foiblesse qui se puisse concevoir, il a fallu que les enfants fussent dans la dépendance de leurs pères qui leur avoient donné la vie, et qui leur donnoient encore les moyens de la conserver. Cette dépendance, qui, ayant précédé toutes les conventions, sembloit n'avoir de bornes, dans son origine, que l'amour des pères, s'est limitée de deux manières : 1) par la raison des pères, lorsque, dans l'établissement des sociétés, ils l'ont borné par les lois civiles ; 2) par la nature, parce que, à mesure que les enfers sortent de la jeunesse, les pères entrent dans la vieillesse, et que la force des enfants augmentent à mesure que le père s'affaiblit. (...) Il a fallu chérir les lois, comme on chérissoit la volonté de ses pères. » (*Mes pensées*, 1933)

---

<sup>5</sup> *Mes pensées*, 724.

<sup>6</sup> On lit plus loin (1931) « J'ai traité quelque part de la prohibition du mariage des enfants avec les pères et les mères, et j'en ai tiré l'origine et la cause de ce que f... est un acte de familiarité. » Pour être plus précis, il s'agit là pour Montesquieu autant d'une législation *de* la famille que d'une législation *sur* la famille : elle vient redoubler une légalité implicite pour lui permette de se maintenir.

L'état de nature des hommes n'est pas la guerre comme le prétend Hobbes, car « le premier et le seul ne craint personne. Cet homme seul, qui trouveroit une femme seule aussi, ne lui feroit point la guerre. Tous les autres naîtroient dans une famille, et bientôt dans une société. Il n'y a point là de guerre (...)»<sup>7</sup> mais « un principe de justice », un sentiment naturellement inoculé à l'homme par Dieu : « s'ils établissent les sociétés, c'est par un principe de justice. Ils l'avoient donc. » Il y a en conséquence un stade intermédiaire de dispute des richesses qui entraîne la nécessité de « lois civiles, ce que le Droit naturel avoit fait d'abord ». Montesquieu peut alors affirmer :

« On ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines, ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines. (...) La nature de la loi humaine est d'être soumise à tous les accidents qui arrivent, et de varier à mesure que les volontés des hommes changent : au contraire, la nature des lois sur la religion est de ne varier jamais. Les lois humaines statuent sur le bien ; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'il y a plusieurs biens ; mais le meilleur n'est qu'un, il ne peut donc pas changer. (...) La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit ; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint. » (*Esprit des lois*, IV, XXVI, 2)

L'institution de la société engendre une négentropie qui excède le droit naturel. C'est là encore la quantité d'individus qui change leur nature : un citoyen est une chose différente d'un homme parce qu'il est partie d'un multiple plus vaste que ce que prévoyait l'état de nature. Nous avons outrepassé le dimensionnement naturel qu'était la famille étendue.

Reste que l'état le plus naturel — la famille, — stipule bien une hiérarchie, et non une égalité :

« (...) le fils doit un respect sans bornes à sa mère, la femme doit un respect sans bornes à son mari ; le mariage d'une mère avec son fils renverseroit dans l'un et dans l'autre leur état naturel. Il y a plus : la nature a avancé dans les femmes le temps où elles peuvent avoir des enfants ; elle l'a reculé dans les hommes ; et, par la même raison, la femme cesse plus tôt d'avoir cette faculté, et l'homme plus tard. Si le mariage entre la mère et le fils étoit permis, il arriveroit presque toujours que, lorsque le mari seroit capable d'entrer dans les vues de la nature, la femme n'y seroit plus. Le mariage entre le père et la fille répugne à la nature comme le précédent ; mais il répugne moins, parce qu'il n'a point ces deux obstacles. Aussi les Tartares, qui peuvent épouser leurs filles, n'épousent-ils jamais leurs mères (...), »

et :

« l'esprit du citoyen est d'aimer les lois (...). L'esprit du citoyen est d'exercer avec zèle, avec plaisir, avec satisfaction, cette espèce de magistrature, qui, dans le corps politique, est confié à chacun : car il n'y a personne qui ne participe au gouvernement, soit dans son emploi, soit dans sa famille, soit dans l'administration de ses biens. »

Personne qui n'y participe, mais rarement au-delà de sa famille ou de son emploi, rarement autrement que par une « espèce de magistrature », la magistrature étant elle, visiblement réservée à une partie de l'espèce : dans une super-société qu'est une monarchie relativement à la société naturelle que constitue la famille où le père est un petit magistrat, la justice du droit naturel ne peut être portée que par les super-patriarches que sont les magistrats. C'est ce principe que va appliquer Montesquieu en recourant au principe connu des régimes mixtes, assorti de certaines propositions adjacentes, comme le recours aux honneurs et bien sûr la transverse comme opérateur de conversion qualitative — *toutes ces propositions se détachant d'un fond unique*. Leur concomitance et coexistence n'ont en effet rien de fortuit. Elles sont également tributaires du schème de la surface. Comme l'hyperbole, l'ellipse et le cercle se retrouvent à l'état de coupes dans la

---

<sup>7</sup> *Mes pensées*, XX, 615.

figure du cône, *transverse et diagon* ne sont que deux découpes parmi d'autres du cône de vision ordinaire de la philosophie.

Pour le comprendre, et afin de définir le nouvellement surgi « diagon », commençons par souligner la force opératoire de la transverse : retenue par Comte pour expliquer la progression vers la scientificité, elle devait élucider la manière dont le caractère cumulatif du savoir aurait fait passer l'humanité de l'âge mythologique à l'âge métaphysique pour enfin accéder à l'âge scientifique. Le savoir changerait de nature en s'accroissant. Il faut commencer par se convaincre que cette proposition tient toute entière dans son alternative. C'est Bachelard. Le triptyque langage concret, langage concret-abstrait, langage abstrait que propose Bachelard pour décrire cette même évolution, imite l'anabase depuis la matière (le concret) jusqu'à la couleur pure (l'abstrait), ce qui se voit à ce qu'il en passe par une surface appelée « langage abstrait-concret », *i.e.* une surface comme et-et (une chose *et* son contraire). Exactement ce que j'appellerai un *diagon* : lorsque la surface est envisagée comme et-et plutôt que comme ni-ni, quand elle est inclusive plutôt qu'exclusive.

Afin de justifier ce choix terminologique, relevons une différence notable entre diagon et transverse : dans cette dernière, les deux termes extrêmes ne sont jamais envisagés comme des contraires. Ils ne sont donc jamais en même temps des extrémités. On peut très bien imaginer un nouvel âge faisant suite à l'âge scientifique ; on peut difficilement imaginer un langage plus abstrait que le langage abstrait. D'une certaine manière, les deux pointes de la transverse perdent jusqu'à leur relation de contrariété. Si la surface dans la transverse est bien encore inclusive (et-et), on ne parle plus ici d'une chose et de son contraire, mais d'une chose et d'une autre chose, si bien que la surface qui les lie par quelque force indicible, est aussi un ni-ni (exclusive) : ni cette chose ni cette autre chose (l'âge métaphysique n'est ni l'âge mythologique ni surtout l'âge scientifique). Ainsi, au et-et du langage concret-abstrait (et concret et abstrait) s'oppose et répond le ni-ni de l'âge métaphysique. Mais ce sont dans les deux cas non seulement encore des surfaces, mais bien *la même surface*.

Quelque chose en effet, nous dit la transverse, traverse, se présente de travers, oblique, dans la juxtaposition de la qualité avec la quantité (qui ne sont certainement pas des contraires) ; ce transversal n'est alors ni vertical ni horizontal (non *diagonal*<sup>8</sup>), donc au fond ni qualitatif ni quantitatif. Pour se saturer, la surface doit alors s'identifier à une autre, celle-ci à la fois verticale et horizontale, diagonale, et que nous appellerons pour cette raison un *diagon* (le masculin soulignant la relation d'inversion). *Diagon et transverse ensemble forment une surface saturée*. Qu'est-ce qui alors assure cette saturation, de surface tronquée comme et-et (toute la philosophie de Merleau-Ponty) ou ni-ni (toute la philosophie de Sartre) à surface saturée comme et-et-et-ni-ni ?

Notons d'abord que nous retrouvons la transverse aussi bien chez Aristote que chez Deleuze, mais aussi Montesquieu, Comte, Leibniz, Abélard, Hegel, Thomas, Bergson, *etc.* Ce succès s'explique encore une fois par ses applications bien pratiques. Mais à ses applications répondent des implications, et Canguilhem dans son *opus magnum* soulignait que ce miracle de la conversion qualitative n'est possible que si la quantité comme qualité niée, conserve une relation à la qualité :

« La quantité c'est la qualité niée, mais non la qualité supprimée. La variété qualitative des lumières simples, perçues par l'œil humain comme couleurs, est réduite par la science à la différence quantitative de longueurs d'onde, mais c'est la variété qualitative qui persiste encore, sous forme de différences de quantité, dans le calcul des longueurs d'onde. Hegel soutient que la quantité, par son accroissement ou sa

---

<sup>8</sup> On demandait un jour à Deleuze ce que signifiait pour lui « transversal » ; il répondit : ce qui n'est ni horizontal, ni vertical. Voilà ce que nous qualifierions d'élimination de la surface *comme* surface pour maintenir la surface *en tant que* surface, en tant qu'être.

diminution, se change en qualité. Cela sera parfaitement inconcevable si un rapport à la qualité ne persistait encore dans la qualité niée qu'on nomme quantité. »

Canguilhem souligne ici que dans la transverse la surface est certes disjonctive, elle est aussi en même temps inclusive, mieux : elle ne peut être disjonctive sans être inclusive (ce qui montre au moins qu'entre diagon et transverse la porte ferme mal). Cette relation est donc sans mystère la négation elle-même, Bergson affirmant par ailleurs avec son acuité habituelle que la négation contient *plus* que l'affirmation : *une négation est une idée et la négation de cette idée*. Dans la transverse, au contraire du diagon la surface valorise essentiellement sa négativité : elle n'est rien des termes dont elle constitue le milieu.

Néanmoins, si *Le Normal et le pathologique* avait pris le parti de critiquer la quantité en tant que qualité et oublié (dé-négation) de la qualité, la figure se renverse très bien : supposons que la qualité nie maintenant la quantité. Toute description qualitative masque désormais un *quantum*. La qualité est une division ou une addition, une multiplication ou une soustraction dont on a prélevé l'ombre portée valant pour un. Un jour de marche est l'enveloppe d'un certain nombre de pas. Quels qu'aient été ces pas dans leur nombre, ils ne valent toujours que pour un temps (ou plutôt ce temps vaut pour tous les pas). En niant une quantité, je provoque l'apparition d'une étendue indivise. Du sable éparpillé par les vagues ne demeure qu'une vague plage. C'est cette surface qui va hypostasier la qualité ; elle, est toujours indivisible.

La transverse est donc étroitement liée au diagon. Aux fonds, ces deux-là aussi arrivent toujours ensemble. Elles se répondent mutuellement : si la transverse est le philosophème aristotélien par excellence, la couleur pure permise par le diagon, couleur isolée de la surface, est la meilleure image du Beau platonicien ou de la *mathesis* cartésienne. La loi des trois états de Comte utilise la transverse ; celle de Bachelard l'abstraction couleur depuis l'extraction d'une surface diagonale. Chez ce dernier, la couleur est d'ailleurs un « obstacle épistémologique » condamné à s'incliner devant la longueur d'onde, ce moment de grâce idéaliste où la couleur n'est plus de la couleur, où, dématérialisée, conceptualisée jusqu'à se passer de toute image, elle devient invisible...

\*

Un point logique nous permettra de résumer qu'il existe donc deux philosophèmes oppositifs que nous baptiserons très arbitrairement de la manière suivante :

1-Philosophème idéaliste = multiplication dans le partage (ex : la connaissance)

2-Philosophème matérialiste = division dans le partage (ex : l'argent)

Existe-t-il des objets qui ne rentrent ni complètement sous la logique du premier, ni totalement sous le règne du second (ex : les honneurs) ? Si l'on répond par l'affirmative, il faut alors apporter une seconde réponse : ces objets bâtards sont-ils un peu (dans notre exemple) matériels et immatériel, ou ni l'un ni l'autre ? Selon l'option retenue, on obtient alors à nouveau deux philosophèmes, que l'on peut appeler de second degré :

1- La transverse comme surface exclusive (ex : l'âge métaphysique)

2- Le diagon comme surface inclusive (ex : le langage concret-abstrait)

Or, la réunion de ces deux philosophèmes forme à son tour un ultime philosophème :

3- Surface saturée, et inclusive et exclusive.

Intégralement contradictoire, ce dernier philosophème n'est au fond rien d'autre qu'un

raisonnement circulaire de plus longue haleine. Les deux philosophèmes de premier degré, idéaliste et matérialiste, qui tiraient leur existence d'une certaine perspective sur les surfaces, ne font que restituer ces surfaces quand ils parviennent au bout de leur logique interne.

C'est à cette logique — ou plutôt à cette axiomatique impossible — que nous nous sommes intéressés dans ce chapitre. Nous devons maintenant dissocier l'allant-de-soi de la négation et de la logique. Pour ce faire, nous avons aussi besoin de mieux saisir la différence fondamentale entre concept et conception, à savoir leur distribution au sein de la structure chiasmatisque. Il nous faudra donc nous intéresser ensuite à la structure chiasmatisque elle-même en tant que surface, *id est* rendre compte de la surface en tant que concept fonctionnel pour répondre à la question implicite de ce chapitre : qu'est-ce qui peut faire office de surface et dont la philosophie peut user pour prolonger le jeu ?